

Revista de Literatura, 2010, enero-junio, vol. LXXII, n.º 143,
págs. 33-54, ISSN: 0034-849X

EL TÓPICO *OPTIMUM NON NASCI* Y LAS ARGUMENTACIONES HUMANÍSTICAS *DE MISERIA HOMINIS*

JESÚS GÓMEZ
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El paradigma de las apologías sobre la dignidad o indignidad humana incluye, con variantes retóricas, tópicos autorizados por la tradición grecolatina, entre los cuales destaca el que entiende la vida como castigo, y que estima que es mejor no nacer (*optimum non nasci*) o, en su defecto, morir lo más pronto posible. El presente trabajo examina la utilización que hace Sedeño, en su *Coloquio de bienaventuranza* (1536), del mencionado tópico a la luz de las argumentaciones humanísticas *de miseria hominis*. Sedeño recrea el razonamiento de Solón, derivado de su entrevista con el rey Creso según el relato de Heródoto, sin apelar desde una perspectiva religiosa al misterio de la salvación ni a otras creencias propias de la fe cristiana, por lo que sobresale la singularidad del punto de vista que introduce en el debate humanístico sobre la felicidad humana.

Palabras clave: Tópicos, Humanismo, Sedeño.

EL TÓPICO *OPTIMUM NON NASCI* Y LAS ARGUMENTACIONES HUMANÍSTICAS *DE MISERIA HOMINIS*

ABSTRACT

The paradigm of eulogies about human dignity or indignity includes, with rhetorical variations, topoi authorized by the Greek and Latin tradition; amongst them, the topos of seeing life as a punishment, therefore it being better not being born (*optimum non nasci*) or dying as soon as possible. This study examines Sedeño's interpretation of this topos in his *Coloquio de bienaventuranza* (1536), according to the humanistic discussions *de miseria hominis*. Sedeño recreates Solon's reasoning, which stems from his interview with king Croesus (following Herodotus account), without resorting to the mystery of salvation or any other Christian beliefs, therefore highlighting the singularity of his viewpoint in the humanistic debate about human happiness.

Key words: Topoi, Humanism, Sedeño.

INTRODUCCIÓN

Si la literatura constituye un vehículo de transmisión de formas y temas que perduran secularmente, en «el antiguo sistema didáctico de la retórica, la tópica hacía las veces de almacén de provisiones; en ella se podían encontrar las ideas más generales, a propósito para citarse en todos los discursos y en todos los escritos»¹. Hace años, el estudio imprescindible de E. R. Curtius nos enseñó la importancia de los *topoi* y *loci communes* para componer cualquier clase de textos argumentativos.

A lo largo de los siglos, perviven aún hoy determinados lugares comunes que se imitan, recrean y adoptan de manera más o menos inconsciente, desde la literatura grecolatina. Uno de los motivos fundamentales, dentro de la tradición humanística, es el de la *dignitas hominis*: «no sólo era un concepto capital del Humanismo europeo, y en particular del italiano, sino, más aún, la idea axial en la que podía reconocerse el espíritu del Renacimiento, que entrañaría una nueva actitud mental y un nuevo sentido filosófico»².

¹ CURTIUS, E. R. *Literatura Europea y Edad Media Latina* [1948]. Frenk Alatorre, Margit.; Alatorre, Antonio (trad.). México: FCE, 1955, vol. I, p. 122. Sobre la proyección que alcanza en la crítica dentro del campo más amplio de la temalogía el estudio de los tópicos de la antigua Retórica, y sobre su relación con otros conceptos actuales como el de intertextualidad, arquetipo, etc., hay un reciente estudio: LÓPEZ MARTÍNEZ, M^a. Isabel. *El tópico literario: Teoría y crítica*. Madrid: Arco/Libros-Universidad de Extremadura, 2007. En cuanto a la necesaria revisión del concepto de *topos* aplicado a la historia de la literatura, RUBIO TOVAR, Joaquín. *La vieja diosa. De la Filología a la posmodernidad*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2004, p. 93, señala un aspecto esencial que es necesario tener en cuenta: «el estudio del contexto en el que aparecen [los *topoi*] y la necesidad de reconocer su carácter individual en el uso artístico»; como ocurre con el tópico que veremos, sobre cuyo contexto humanístico he investigado dentro de las líneas de trabajo pertenecientes al proyecto colectivo «Inventario, descripción, edición crítica y anotación de textos de prosa hispánica bajomedieval y renacentista. Línea 1: Diálogos», tanto en su Fase 1, financiada por el Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2006-07936), como en la Fase 2, financiada por el Ministerio de Ciencia e Innovación (FFI2009-08070), y también por la convocatoria durante el bienio 2009-2010 de la UCM-Banco de Santander para el «Grupo de Estudios de Prosa Hispánica Bajomedieval y Renacentista» (UCM, n.º 930330), del que soy miembro colaborador. Especialmente, quiero agradecer a Consolación Baranda sus observaciones sobre una versión preliminar de las siguientes páginas.

² VEGA, María José. «Erasmus y la dignidad del hombre». En *La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo. Actas del Congreso internacional de Madrid, 20 a 22 de mayo de 2004*. Roma: Salerno Ed., 2006, p. 201, quien resume los hitos fundamentales en la tradición humanística del tema, además de la bibliografía actual sobre el mismo, en el estado de la cuestión que coordina para el número monográfico: «Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento». *Ínsula*, 674, 2003. De la misma autora, he podido leer, estando ya en pruebas de imprenta estas páginas, el sugerente artículo: «Aurelio o el epicureísmo: Una lectura crítica del *Diálogo de la diquidad del hombre* de Hernán Pérez de Oliva en su contexto europeo» [en línea]. *Studia Aurea*, n.º 3, 2009, pp. 105-138 <<http://studiaurea.com>> [consulta 2 de mayo de 2003].

Con su inevitable contrapartida sobre la *miseria hominis*, las argumentaciones a favor y en contra de la dignidad de la naturaleza del hombre son comunes a la literatura de la época renacentista, heredera en este como en tantos temas de los textos clásicos, convenientemente reinterpretados desde la óptica de la teología cristiana.

Miseria y dignidad del hombre, por lo general, van de la mano en este tipo de argumentaciones, como ocurre en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva († 1531), uno de los más acabados ejemplos en el ámbito hispánico. La visión pesimista de la naturaleza humana se remonta a la tradición pliniana (apertura del libro VII de la *Naturalis Historia*) en lo que se refiere tanto al lamento por la indefensión del hombre como a la imagen de la Naturaleza madrastra, que se podría relacionar con el motivo bíblico (pecado original) de la culpa y delito por haber nacido, presente en el monólogo de Segismundo³.

El paradigma de las apologías sobre la dignidad o indignidad humana incluye, con variantes retóricas, tópicos autorizados por la tradición grecolatina, entre los cuales destacan: «algunas de las máximas más celebradas del pesimismo griego, como la sentencia sapientísima de Crántor, que entiende de la vida como castigo, y que estima que es mejor no nacer (*optimum non nasci*) o, en su defecto, morir temprano (*deinde citius mori*)», según resume María José Vega cuando estudia los textos capitales de la tradición consolatoria⁴. El catálogo de los males consustanciales a la vida del hombre, dada su fugacidad y fragilidad, forma parte del menosprecio por la existencia humana. Sin embargo, el tópico mencionado puede considerarse no como un rasgo consustancial a la miseria humana, sino como prueba de la felicidad del hombre, según argumenta Juan Sedeño de Arévalo en un coloquio compuesto durante el primer tercio del siglo XVI.

Relacionado con la tradición humanística sobre la miseria y la dignidad del hombre, el *Coloquio de bienaventuranza* (1536) de Juan Sedeño de Árevalo está protagonizado por dos personajes de la Antigüedad, Crespo

³ Para contextualizar la famosa afirmación de Segismundo (*La vida es sueño* I, 111-112), entre otros. PORQUERAS MAYO, A. «Más sobre Calderón: 'Pues el delito mayor del hombre es haber nacido'. Contribución al estudio de un *topos* literario en España». *Segismundo*, 2, 1965, pp. 273-99; y «Nuevas aportaciones al *topos* 'no haber nacido' en la literatura española». *Segismundo*, 5-6, 1967, pp. 61-73. Con anterioridad: «El *De miseria humana conditionis* de Inocencio III arranca, *in medias res*, con la lamentación por haber nacido» (I. CLÚA GINÉS: «El *De contemptu mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana». *Ínsula*, 674, 2003, p. 3).

⁴ «Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva». *Ínsula*, 674, 2003, p. 6. Discípulo de la Academia, Crántor (c. 340-290 a.C.) desarrolla la moral platónica y crea el género de las *consolationes*: «Para vencer el temor de la muerte, presentaba este mundo como un lugar de destierro, en el que la práctica de la virtud servía para alcanzar la felicidad». (VALENCIA, Pedro de. *Academica*. Oroz, J. (introd.). Salamanca: Diputación de Badajoz, 1987, p. 17).

y Solón, los cuales discuten sobre la felicidad humana⁵. Ambos interlocutores personifican dos visiones contrapuestas sobre el tema del diálogo: la visión del rey famoso por la abundancia de sus riquezas y la del filósofo ateniense considerado como uno de los Siete Sabios⁶. El debate sobre la felicidad humana se manifiesta con anterioridad en la tradición dialógica, sin ir más lejos, en uno de los primeros diálogos humanísticos en castellano redactado por Juan de Lucena⁷. Como es previsible, dada la comunidad de temas y su proximidad cultural, existen coincidencias entre ambas obras en cuanto comparten la conclusión de que la verdadera bienaventuranza o felicidad sólo se encuentra después de la muerte.

Por otra parte, la supuesta entrevista de Crespo con Solón deriva inicialmente de un episodio de Heródoto (I, 29-32) famoso desde la Anti-

⁵ Tan sólo se conserva un ejemplar del coloquio, custodiado en la Boston Public Library, que de aquí en adelante cito por la edición de Pedro M. CÁTEDRA, *Coloquios de amor y bienaventuranza*, Bellaterra (Barcelona). «stelle dell'Orsa», 1986, quien afirma en su introducción: «tiene el folleto todas las características de las obras salidas de la imprenta medinense de Pedro Tovans» (p. 32). No se debe confundir a nuestro Juan Sedeño, natural de Arévalo, quien habría versificado parcialmente la *Celestina* compuesto una *Suma de varones ilustres*, con otro Juan Sedeño, más joven y nacido en Jadraque, traductor de la *Arcadia* de Sannazaro y de la *Gerusalemme liberata* de Tasso. Este otro Sedeño sería autor también de una serie de poemas originales escritos en castellano, recientemente editados por Giuseppe MAZZOCCHI, en: SEDEÑO, Juan. *Poesia originale* (BNM, Ms. 7716). Viareggio-Lucca: Mauro Baroni ed., 1997, pp. 17-21.

⁶ Sabemos que los dos protagonistas del *Coloquio de bienaventuranza* tienen existencia histórica: Solón de Atenas y Crespo de Lidia, al margen de la veracidad sobre su posible entrevista, puesta en duda por gran parte de la crítica actual. Como resume DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. *Solón de Atenas*. Barcelona: Crítica, 2001, pp. 104 y 160: «La presunta estancia de Solón en Lidia y, más concretamente, en la corte de Crespo, parece formar parte de la leyenda de Solón más que de la realidad»; y luego añade: «Ya Linforth, en 1919, aunque hacía referencia a las objeciones cronológicas que impedían una entrevista entre Solón y Crespo consideraba a las mismas no absolutamente insuperables, pero da una serie de objeciones que hacen inaceptable el relato y que son, en primer lugar, la ausencia de cualquier medio conocido por el que pudiera haberse transmitido la historia; en segundo lugar, su evidente carácter legendario y, por último, que forma parte, precisamente, de la tradición de los Siete Sabios con su larga lista de entrevistas legendarias». Comenta también: «el Crespo que aparece es el Crespo tópico, amante del lujo y de los placeres y dueño de incontables tesoros; el Solón que se entrevista con él, el sabio, no el político, repite, con otras palabras, el mensaje que sus propios poemas transmiten y encarna la figura del sabio consejero, cuyos consejos, en caso de ser seguidos, garantizan el éxito» (*ibid.*, p. 105).

⁷ Para un acercamiento bibliográfico al diálogo de Lucena: VIAN, Ana. «El Libro de vita beata de Juan de Lucena como diálogo literario». *Bulletin Hispanique*, 1991, 9, pp. 61-105; CAPPELLI, Guido. *El humanismo romance de Juan de Lucena. Estudios sobre el «De vita felici»*. Bellaterra: Seminario de Literatura Medieval y Humanística/Universidad Autónoma de Barcelona, 2002; además del reciente trabajo de DI CAMILLO, Ottavio. «Juan de Lucena's rewriting of Bartolomeo Fazio's *De vitae felicitate*: on the many uses of humanist ethical theories». En *Letras humanas y conflictos del saber. La filología como instrumento a través de las edades*. Vian, A. y Baranda, C. (eds.). Madrid: Instituto Universitario Menéndez Pidal/Universidad Complutense, 2008, pp. 35-67.

güedad hasta nuestros días (R. Kapuscinski: *Viajes con Heródoto*), adaptado ya en una escena del *Caronte* en la que Luciano introduce a Hermes y Caronte como testigos y comentaristas del encuentro entre el sabio ateniense y el rey lidio⁸. Las coincidencias ocasionales entre el *Coloquio de bienaventuranza* y la mencionada escena del *Caronte* provienen de la fuente común, como cuando el Creso de Sedeño pregunta: «ruégote que me digas a quién juzgas tú por el más bienaventurado» (p. 101); y el de Luciano: «Dime, ¿quién piensas tú que es el más feliz de los hombres» (p. 17); en ambos casos la respuesta es idéntica: «Indiferenter a Cleobis y Bitón» (*Caronte*, p. 101); «pienso que los más felices son Cleobis y Bitón, los hijos de la sacerdotisa» (*Coloquio*, p. 17).

Como explica el dios Hermes en el diálogo de Luciano: «Ese alude a unos de Argos que murieron a la vez hace poco. Después de sacar en triunfo a su madre la llevaron sobre un carro ellos mismos, hasta la inmediatez del templo» (p. 17). En el coloquio de Sedeño, es el propio Solón quien lo comenta:

Que éstos, aviendo sido piadosos con su madre en llevarla sobre sus hombros al templo, ella por esta piedad rogó a los dioses que concediesen a sus hijos el mayor don que dar se les podía. Y los dioses, oyendo su petición, como los dos hermanos se fuesen a dormir, fueron hallados a la mañana muertos, quasi quiriendo los dioses que a tan piadosa obra como la que el día antes los piadosos hijos avían hecho con la madre, muerte arrebatada se siguiese, la qual fuese partícipe de tal gloria, antes que con larga vida pudiese ser coinquinada (pp. 101-102)⁹.

Tanto en el *Coloquio* como en el *Caronte*, el sabio explica que tan sólo después de la muerte se puede dictaminar sobre la felicidad de una vida humana, como dice el Solón lucianesco: «Aún no lo sé, Creso, hasta que no llegue el término de tu vida. La muerte es la prueba definitiva de esos hombres, así como del que lleva una existencia feliz prácticamente hasta el fin de la vida» (p. 17); y el Solón de Sedeño: «O, Cresso, tú me preguntas cosa que se puede mal juzgar en tanto que en la vida te conservares» (p. 104). La conversación entre el barquero infernal y Hermes, después de que ambos contemplan la escena en la que Creso hace subir una comitiva para llevar al oráculo de la Pitia en Delfos unos «trípodes de oro» (pp. 17-18), prosigue por otros derroteros, sobre el respectivo valor del

⁸ LUCIANO. *Caronte o los contempladores*. Navarro González, J.L. (trad.). En *Obras*, II. Madrid: Gredos, 1988, pp. 17-21; traducción por la que cito de aquí en adelante; HERÓDOTO. *Historia*, Balasch, M. (trad.). Madrid, Cátedra: 1999, y la versión de KAPUSCINSKI, R. «La felicidad y la desdicha de Creso». *Viajes con Heródoto* (2004). Orzeszek, A. (trad.). Barcelona: Anagrama, 2008, pp. 100-105.

⁹ El Solón de Sedeño concede el segundo lugar en la felicidad humana: «A Trophonio y igualmente con Gametes» (p. 102. Estos dos nuevos personajes no aparecen mencionados por Luciano, quien asigna el segundo puesto al ateniense Telo («que llevó una vida ordenada y murió por la patria», p. 17), recordado en tercer lugar por el Solón de Sedeño quien, sin embargo, ofrece una explicación más detallada sobre su muerte (pp. 103-104).

hierro y de la plata, por lo que el texto de Luciano se aleja definitivamente del de Sedeño.

LAS ADAPTACIONES DE LOS TEXTOS CLÁSICOS: HERÓDOTO, PLUTARCO Y CICERÓN

Las coincidencias del *Coloquio* de Sedeño con el *Caronte* de Luciano son parciales y aparecen tan sólo al inicio de la argumentación que, en última instancia, deriva de Heródoto. Sin embargo, éste no concede el primer lugar a Cleobis y Bitón, sino a Telo el ateniense cuando el rey lidio quiere saber a quién considera Solón como el más feliz entre los hombres: «Ahora a mí me ha entrado el deseo de preguntarte si has visto a algún hombre que sea el más feliz de todos»; y comenta el historiador griego: «Pero Solón no le aduló en absoluto, antes bien con la verdad por delante, repuso: ‘Sí, oh rey, vi a Telo de Atenas’» (I, 29), ya que, de acuerdo con la oposición entre las respectivas visiones de los griegos y los «bárbaros», Heródoto toma claramente partido por el ateniense:

En primer lugar, en unos tiempos en que las cosas de la ciudad marchaban a las mil maravillas, él tuvo hijos guapos y valientes, y los vio a todos tener hijos, de los cuales ninguno murió. Según nuestra mentalidad de allí, él fue un hombre afortunado, al que sobrevino un espléndido término de su vida. Pues los atenienses libraron una batalla contra sus vecinos en Eleusis; el tomó parte en el ataque y tras poner en fuga al enemigo murió heroicamente. Los atenienses le rindieron honras fúnebres públicamente en el mismo lugar donde cayó muerto, y le tributaron grandes honras (I, 30).

Este discurso de Solón no aparece en la adaptación de Luciano, pero sí en la de Sedeño, lo que constituye una prueba directa de la influencia que ejerce el historiador griego en el *Coloquio de bienaventuranza*:

A Thello atheniense, el qual siendo en muchas partes dichoso, al fin en defensa de su república murió gloriosamente en la batalla que hizieron los athenienses con los comarcanos cerca de Leusino, y en el mesmo lugar pública y magníficamente le fue hecha sepultura, assignándole perpetua bienaventurança con la gloriosa fama de su muerte (pp. 103-104).

Además, hay dos pasajes más en la adaptación de Sedeño que manifiestan una dependencia directa de la versión que ofrece Heródoto. El primero de ellos se refiere a la indignación que manifiesta Creso después de que Solón se refiere a la muerte como factor decisivo para decidir sobre la felicidad humana: «Huésped ateniense, ¿desprecias mi felicidad hasta el punto que me colocas incluso por debajo de estos hombres, simples particulares?» (I, 32). El Creso de Sedeño expresa su indignación en términos muy parecidos: «¿Huésped atheniense, ¿qué te parece de mis ri-

quezas? ¿En tan poco estimas la bienaventurança que con ellas alcanço, que aun a los varones comunes no me comparas, paresciéndote ser yo menos que ellos?» (p. 104)¹⁰. El segundo pasaje es fundamental para la argumentación dialógica que establece Sedeño en el *Coloquio de bienaventuranza* que, como estamos viendo, pivota sobre la consideración de la muerte como factor decisivo a la hora de juzgar la felicidad humana: «Si además termina tu vida felizmente, éste es el merecedor de lo que tú me pides, ser llamado feliz. Pero antes de su muerte debemos reservarnos, y no llamarle ‘feliz’, en todo caso ‘afortunado’» (I, 32). Distinción parafraseada también por el Solón de Sedeño: «Ya que al tal algún nombre se le pudiese adaptar, yo le llamaría fortunado, porque nombre de bienaventurado es imposible alcançarle en esta vida» (pp. 106-107)¹¹.

En la Antigüedad clásica, encontramos otras versiones de la entrevista entre Creso y Solón, como la que aparece en los escritos de Plutarco, quien ofrece noticias sobre la vida de Solón de Atenas en el *Banquete de los siete sabios* y, sobre todo, en las *Vidas paralelas*. Al redactar la biografía sobre Solón incluida en esta última obra, atestigua Plutarco la difusión que había alcanzado el episodio narrado por Heródoto cuya veracidad algunos cuestionan: «Su entrevista con Creso algunos piensan que encierra contradicciones en cuanto al tiempo y que ha sido inventada» (I, 27)¹². Si bien no hay rastro de la influencia directa en el coloquio de Sedeño de la ver-

¹⁰ La respuesta del Solón de Heródoto a la pregunta anterior incluye una reflexión sobre el límite de la vida humana, en los «setenta años», y sobre el azar que gobierna la trayectoria vital de los hombres, además de la siguiente afirmación: «Muchos hombres ricos no son más que unos desgraciados, muchos que gozan de una hacienda moderada son afortunados» (I, 32), parafraseada por Sedeño: «Porque yo te digo que muchos hombres son ricos que no son bienaventurados y muchos ay que en mediana abundancia consiguen sobrada beatitud» (p. 106).

¹¹ A partir de este pasaje, el desarrollo de la *Historia* (I, 34-94) de HERÓDOTO tiene poco o nada que ver con el coloquio de Sedeño. De acuerdo con el relato del historiador griego sobre los infortunios que padece Creso, «semejantes a los del bíblico Job, del cual Creso tal vez fuera precursor» (KAPUSCINSKI, *op.cit.*, p. 100), el rey lidio, después de la muerte de su querido hijo Atis, resulta hecho prisionero cuando el gran rey de los persas, Ciro, conquista su reino.

¹² PLUTARCO, *Vidas paralelas*. Pérez Jiménez, A. (trad.). Madrid: Gredos, 1996, vol. II. Como afirma DOMÍNGUEZ MONEDERO (*op. cit.*, p. 178): «El relato plutarqueo sigue muy de cerca, indudablemente, la narración de Heródoto I, 30-33»; y, en efecto, mantiene PLUTARCO el mismo orden que el historiador griego: «De todos modos volvió [Creso] a preguntarle si después de Telo conocía algún otro hombre más dichoso. Y de nuevo Solón le dijo que sabía también de Cleobis y Bitón, hombres muy cariñosos con sus hermanos y con su madre» (I, 27). Sin embargo, resulta novedosa con respecto a Heródoto la mención de Esopo en las *Vidas paralelas*: «El fabulista Esopo, que por casualidad estaba allí llamado a Sardes por Creso y gozaba de sus honores, se enfadó con Solón por no haber conseguido ninguna muestra de generosidad y le dijo en tono de reproche: ‘¡Oh Solón! con los reyes hay que tratar o lo menos posible o lo más gratamente posible’. Y Solón le respondió: ‘¡Por Zeus! más bien lo menos o lo más honradamente posible’» (I, 28).

sión contenida en las *Vidas paralelas*, ésta influye en dos obras compuestas por la misma época: *El Scholástico* de Cristóbal de Villalón y la *Silva de varia lección* de Pedro Mejía. En la primera de ellas, redactada entre 1538 y 1542, el conocimiento de Plutarco es reconocido por Fernán Pérez de Oliva nada más iniciar su relato en el capítulo décimo del libro primero, cuando lo menciona de manera explícita: «Cuenta Plutarcho»... (p. 54), antes de reproducir el inicio del famoso debate entre Creso y Solón: «Después que todo se lo hobo mostrado, preguntóle el rey: ‘Di Solón, ¿viste jamás hombre más bienaventurado que yo?’»¹³. Más libre es la versión de Mejía cuando adapta la biografía compuesta por Plutarco en uno de los capítulos de su *Silva* (IV, 10) añadido en la edición de 1551: «En que se pone, en suma, la hystoria de los siete sabios de Grecia y muchos de los dichos y sentencias notables que dixeron, que son de grande moralidad y doctrina». El sevillano resume brevemente la biografía de Solón: «Déste, Plutarco escribe su vida; y muchos autores de los ya nombrados hazen especial mención dél»¹⁴. Así pues, la versión que ofrece Plutarco de la entrevista entre Creso y Solón, en sus *Vidas paralelas*, influye tanto en la obra de Villalón como en la de Mejía.

Por otra parte, en una *oratio* consolatoria atribuida al pseudo-Plutarco, después de recordar la muerte de Cleobis y Bitón a quienes menciona el sabio ateniense, se añade otro caso que no aparece en la primitiva versión de Heródoto: «sobre Agamedes y Trofonio dice Píndaro que ellos, después de construir el templo de Delfos, pidieron a Apolo una recompensa y que él les anunció que se la daría en el séptimo día, pero, entretanto, les ordenó que se banqueteasen; ellos después de hacer lo ordenado y habiéndose acostado a dormir, a la séptima noche, murieron (*Mor.* 109A)»¹⁵. En el *Coloquio de bienaventuranza*, ambos personajes aparecen mencionados en segundo lugar entre los más felices, aunque Sedeño tampoco toma este ejemplo del pseudo-Plutarco, sino de Cicerón quien, en sus *Disputationes*

¹³ VILLALÓN, Cristóbal de. *El Scholástico*. Martínez Torrejón, J. M. (ed.). Barcelona: Crítica, 1997, pp. 54-6. Al igual que hace Plutarco, Villalón respeta el orden que había establecido Heródoto al enumerar los personajes felices: en primer lugar Telo, después Cleobis (Cleobo) y Bitón.

¹⁴ *Silva de varia lección*. Castro Díaz, Antonio (ed.). Madrid: Cátedra, 1990, vol. II, p. 392.

¹⁵ *Escrito de consolación a Apolonio*. En *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, II. Morales Otal, C.; García López, J. (trad.). Madrid: Gredos, 1986: «En primer lugar recordaré la historia de los jóvenes argivos, Cleobis y Bitón. Se cuenta que, siendo su madre sacerdotisa de Hera, cuando le llegó el tiempo de la subida al templo, retrasándose las mulas que debía arrastrar su carro y echándose la hora encima, estos jóvenes, poniéndose bajo el carro, condujeron a su madre al templo y ella, alegrándose extraordinariamente con la piedad de sus hijos, pidió que le fueran concedidos a ellos por parte de la diosa la mejor de todas las cosas que hay entre los hombres. Ellos, se dice, habiéndose acostado a dormir, ya no se levantaron pues la diosa les había concedido la muerte, como premio a su piedad» (*Mor.* 180EF).

Tusculanae (45 a.C.), establece un orden semejante: primero el caso de Cleobis y Bitón, en segundo lugar el de Agamedes y Trofonio. Cito por extenso el pasaje ciceroniano por ser un modelo más que probable para la argumentación que establece Sedeño en su coloquio:

Primum Argivae sacerdotis Cleobis et Biton filii praedicantur. Nota fabula est: cum enim illam ad solemne et statum sacrificium curru vehi ius esset, satis longe ab oppido ad fanum, morarenturque iumenta, tunc iuvenes ii, quos modo nominavi, veste posita, corpora oleo perunxerunt, ad iugum accesserunt. Ita sacerdos advecta in fanum, cum currus esse ductus a filiis, precata a dea dicitur, ut id iis praemium daret pro pietate, quod maximum homini dari posset a deo; post epulatos cum matre adolescentes somno se dedisse, mane inventos esse mortuos. Simili precatione Trophonius et Agamedes usi dicuntur: qui cum Apollini Delphis templum exaedificavissent, venerantes deum petiverunt mercedem non parvam quidem operis et laboris sui, nihil certi, sed quod esse optimum homini. Quibus Apollo sed id daturum ostendit post eius diei diem tertium, qui ut illuxit, mortui sunt reperti. Iudicavisse deum dicum et eum quidem deum, cui reliqui di concessissent ut praeter ceteros divinaret (Tusc. I, 47)¹⁶.

También sigue a Cicerón fray Antonio de Guevara en su *Relox de príncipes* (1529), obra muy difundida y anterior al *Coloquio de bienaventuranza*. Después de citar a Cleobis y Bitón, Guevara menciona la historia de Trofonio y Agamedes: «Tres días después que pasó esto, ya en que Triphonio y Agamedes avían solemnemente comido, súbitamente se cayeron los dos juntos muertos a las puertas del templo» (III, 48). Es un testimonio más de la difusión que había alcanzado este tipo de *exempla*, hasta el punto de que resulta difícil en ocasiones dilucidar su origen exacto, como anota Emilio Blanco en su edición:

Este pasaje de Cicerón o bien otro de Plutarco (*De consolatione ad Apollonium*, fol. CXXXII^v, *Moralia*, 108EF) tuvo que ser la fuente de fray Antonio, pues allí se dan también las dos historias juntas. Como señala el autor del *De oratore*, la historia de Cleobis y Bitón la trae Heródoto en su primer libro (trad. Valla, fol. IV^v), y después fue recogida «aliisque pluribus»: Valerio Máximo (V, iv, 4), entre otros. Es el tópico de que es mejor no haber nacido, que viene desde la antigüedad (como se señaló más atrás: véase también Cicerón: *Tusculanae*, I, xxxi, 76) y arraiga en la Patrística (Orígenes: *Commentarium in Ioannem*, II, xiii; San Agustín: *Obras*, vol. IV, pp. 90, 95, 101). Entre los franciscanos, San Buenaventura

¹⁶ *Disputationes Tusculanae*. King, J.E. (ed.). London-Cambridge/Massachussets: W. Heinemann-Harvard University Press, 1971. Obsérvese que Agamedes y Trofonio mueren durante el tercer día, y no durante el séptimo (*Mor.* 109A), porque Sedeño sigue muy de cerca la versión ciceroniana en el siguiente pasaje de su coloquio: «Sobre que aviendo estos dos edificado un sumptuoso templo al dios Apolo, le demandaron en remuneración la cosa que más bondad entre los hombres tenía, y a cabo de tercero día fueron hallados exánimes, quiriendo Apolo dar a entender que no se les podía dar ygal premio que sacarlos de los trabajosos infortunios desta vida con tan famosa muerte recebida en pago de tan excelente obra» (pp. 102-103).

(*Itinerarium*, VI, ii). El caso de Cleobis y Bitón se convirtió, junto con la historia de Trofonio y Agamedes, en motivo predilecto en los textos humanistas a la hora de hablar de los bienes de la muerte (véase Sabéllico: *Rapsodiae*, vol. I, fol. CIV^o), Giannozzo Manetti (*De dignitate ac excellentia hominis*, p. 438) o Francesco Patrizi (*De regno et regis institutione*, p. CXCVII)¹⁷.

Es sabido que la cultura humanística se construye como un proceso de imitación o de asimilación, sustentado en la *auctoritas* que posee la literatura clásica: «El estilo erudito, que se sustentaba en la paciente adquisición de *loci communes* y en la pasión asimilada de los resortes de la lengua latina, debía ejercitarse desde joven en las prácticas abundantes realizadas en las clases de Gramática, Humanidades y Retórica, con la ejecución de breves ejercicios de oratoria en diversos géneros denominados *progymasmata*»¹⁸.

Ahora bien, si queremos comprender el significado de los *exempla* que aduce el Solón de Sedeño para ilustrar en qué consiste la auténtica bienaventuranza, es necesario no sólo identificar sus posibles modelos, sino también la finalidad de la argumentación que defiende frente a su interlocutor Creso. El análisis es interesante no como un fin en sí mismo, sino como explicación del nuevo significado que adquiere el episodio de Heródoto al servicio del tópico central que desarrolla Sedeño: *Optimum non nasci*, relacionado con otra idea secundaria muy difundida en la tradición sobre la vida feliz: *Finem vitae spectata*. Lo más curioso de la argumentación que expone Sedeño en su coloquio es que, aun cuando Solón concluye que lo mejor es no nacer, deja el tópico sin cristianizar, a diferencia de lo que era habitual en las argumentaciones humanísticas *de miseria hominis*.

EL TÓPICO *OPTIMUM NON NASCI*: CICERÓN, PLINIO Y ERASMO

La argumentación que desarrolla el *Coloquio de bienaventuranza* en torno al tópico *Optimum non nasci* va de lo particular a lo general: desde el caso individual de Creso a la consideración filosófica sobre la felicidad humana, ya que el sabio Solón menosprecia el valor de las riquezas y del poder a la hora de considerar feliz al rey lidio¹⁹. Éste introduce la cues-

¹⁷ GUEVARA, fray Antonio de. *Relox de príncipes*. Madrid: ABL/CONFRES, 1994, p. 942, nota.

¹⁸ LÓPEZ POZA, S. «Los libros de emblemas como ‘tesoros’ de erudición auxiliares de la *inventio*». En *Emblemata Aurea. La emblemática en las artes y la literatura del Siglo de Oro*. Zafra, R.; Azanza, J.J. (eds.). Madrid: Akal: 2000, p. 264.

¹⁹ Al inicio del *Coloquio de bienaventuranza*, Creso plantea su caso personal: «Con mucha razón juzgo que me puedo tener por el más de los bienaventurados, o, Solón» (p. 97). A instancias del sabio ateniense, justifica el rey las razones que tiene para sentirse feliz: «Por muchas causas que me assignan incomparable beatitud», y luego: «Lo principal ser hombre constituido en el señorío de tal reyno como el de Lidia y lo demás hallarme tan adelantado en pujante poder qual jamás predecesor mío se vio» (pp. 97-98). A partir de

tión que deriva de la anécdota histórica narrada por Heródoto, cuando el Creso de Sedeño formula la pregunta de marras: «ruégote que me digas a quién juzgas tú por el más bienaventurado» (p. 101); y el sabio ateniense menciona una serie de personajes a los que considera felices por su muerte prematura y gloriosa: primero a Cleobis y Bitón, en segundo lugar a Trofonio y Gametes, por último al ateniense Telo.

Después de la serie de personajes cuya tradición clásica hemos analizado, viene una segunda serie de *exempla* sobre personajes que han alcanzado riquezas y han sabido despreciarlas, como Marco Curio Dentato tras vencer a los «samnites» (pp. 111-112) y Cayo Licinio Fabricio tras despreciar las riquezas que le ofrece Pirro (pp. 112-113)²⁰. El Solón de Sedeño menciona también *ex contrario*, entre los ejemplos negativos de personajes que han sido víctimas de su inmoderado deseo de riquezas, el caso de Damocles (pp. 109-110) y el de Marco Craso, militar romano a quien los partos echaron «oro derretido por la boca» (pp. 114-115) para castigar su excesiva codicia, además de aludir al desdichado final del rey «Mida» (pp. 115-116)²¹.

Alterna Sedeño la enumeración de *exempla*, fundamentalmente históricos, con la cita de *auctoritates*, ya que ambos recursos están muy relacionados dentro de la argumentación retórica predominante en su coloquio que, como no podía ser de otra manera, tiende más a la persuasión del oponente que a la demostración lógica de la cuestión debatida²². Al final del coloquio, para sustentar su conclusión, aduce el sabio ateniense la *auctoritas*

aquí, Solón argumenta en contra de los beneficios que pueden reportar la «adquisición de los reynos» (p. 98) y también en contra de la riqueza exhibida por Cresos: «La gran abundancia de riqueza de que veas que mis erarios están llenos» (pp. 99-100).

²⁰ Ambos ejemplos, recogidos por VALERIO MÁXIMO. *Hechos y dichos memorables de romanos y griegos*. Martín, F. (trad.). Madrid: Akal, 1988 (IV, 3, 5 y V, 5, 1), aparecen mencionados por Juan de Lucena en su diálogo, como señala CAPPELLI en relación al primero de ellos: (*op. cit.*, p. 96): «Entre los varios personajes de la historia romana, el caso de Manio Curio Dentato, *exemplum* de desprecio hacia las riquezas, demuestra un uso consciente, por parte de Lucena, de la fuente de su fuente, es decir del *De senectute* ciceroniano, que Facio también aprovechaba, pero en otro contexto». LUCENA, Juan de. *De vita felici*. PEROTTI, Olga (ed.). Como-Pavía, Ibis, 2004, p. 75: «Si en los tesoros consiste felicidad, ¿por qué Marco Curio los desdeñó respondiendo a los Samnites su ánimo no ser inclinado a señorear riquezas, mas a imperar los señores d'aquellas? Gayo Fabricio repudió las ofrendas de Pirro».

²¹ En sus lecturas de los clásicos, pudo espigar Sedeño varios *exempla*, algunos de ellos tan conocidos como el del rey Midas y el de Damocles, este último también citado por Cicerón (*Tusc.* V, 21-22).

²² Tanto la *auctoritas* como el *exemplum* pertenecen a la estructura de lo real (en la Retórica, se consideran como pruebas traídas de fuera de la *causa*), de acuerdo también con los actuales estudios sobre la argumentación que he tenido en cuenta en un trabajo anterior: «L'argumentation dialogique dans le *Coloquio de bienaventuranza* (1536) de Sedeño», presentado al congreso internacional sobre el diálogo renacentista celebrado en la Université de Rennes 2, durante noviembre de 2007, cuya publicación está prevista.

de un tal «Hegessia cirenaico» de quien dice: «En tiempo de Tholomeo, rey de Egipto, aconteció que Hegessia cirenaico por las eficaces razones con que provava ser mala la longura de la vida, induzía muchas gentes a que se matassen, en tanto que le fue vedada la tal dotrina por el mismo rey» (p. 117). La cita de Hegesia no proviene de la entrevista narrada por Heródoto, sino de las *Tusculanas* de Cicerón, que le sirvió a Sedeño de modelo para reforzar la argumentación dialógica: «Et quidem hoc a Cyrenai-co Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemaeo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi iis auditis mortem sibi ipsi consciscerent» (*Tusc* I, 34). Es verdad que el caso de Hegesia, o Hegesias, era muy conocido, pues ya Valerio Máximo (VIII, ix, 3) lo había citado como ejemplo del poder que tiene la elocuencia²³.

Con toda probabilidad, Cicerón es de nuevo la fuente de Sedeño cuando éste cita la *auctoritas* de Sileno, el cual pondera la excelencia de la muerte prematura: «Sileno, siendo preso del rey Mida, le dixo en pago de la libertad que le dio, que fue dezirle que la mejor cosa que puede acaescer al hombre es no nacer <y> y la más propinca en bondad a ésta es el temprano morir» (pp. 118-119)²⁴. El final del coloquio español viene a incidir en el tópico de que «es mejor no nacer», tan extendido en tiempos de Sedeño que aparece recogido en uno de los *Adagia* (1501) de Erasmo: *Optimum non nasci* (II, 3, 49). Al inicio del mismo, el humanista holandés aduce la conocida sentencia de Plinio, en el prólogo al mencionado libro séptimo de la *Naturalis Historia*, en el cual efectivamente se afirma que «ha habido muchos que dixerón ser lo mejor, o no nacer, o morir muy presto»²⁵.

Sabemos que el prólogo de Plinio es uno de los modelos clásicos que sirven para autorizar la visión pesimista sobre la naturaleza humana en los

²³ Así lo recoge también Alfonso de Torre, en sus *Exercitationes Rhetoricae* (1569); véase ARTAZA, Elena. *Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 48. Con un sentido más próximo al ciceroniano, aparece recogido por ERASMO. *Declamatio de morte* (*Opera Omnia*. Lugduni Batavorum: Petri Vander, 1703, vol. IV. Ed. facs. Hildesheim: Georg Olm, 1962, p. 622): «Quod si quis ipse sibi narret quae suis auditoribus solitus est Hegesias, is et suam mortem optabit potius quam horrescet, et suorum obitum aequissimo feret animo».

²⁴ CICERÓN (*Tusc.* I, 48). «Adfertur etiam de Sileno fabella quaedam, qui cum a Mida captus esset, hic ei muneris pro sua missione dedisse scribitur: docuisse regem non nasci homini longe optimum esse, proximum autem quam primum mori»; comp. ERASMO. *Declamatio* (*Opera Omnia*, vol. IV, p. 620). «Quis igitur non optimo jure probet, illam Sileni sententiam, optimum esse non nasci, proximum, quam ocysime aboleri?».

²⁵ PLINIO, *Historia Natural*. Hernández, Francisco (trad.). Madrid: Visor Libros/Universidad Nacional de México, 1999, vol. I, p. 302; comp. ERASMO. *Adagia* (II, 3, 49). En *Opera Omnia*. Lugduni Batavorum: Petri Vander, 1703, vol. II, ed. facs. Hildesheim: Georg Olms, 1961, p. 503: «Venustissimam et omnium litteris celebratam sententiam usurpat Plinius Secundus in praefatione septimi libri, ubi collectis innumerabilibus, tum nativitatibus nostrae periculis, tum vitae incommodis, ita concludit: *Itaque multi exsistere, qui non nasci optimum censerent, aut quam ocysime aboleri*».

discursos *de miseria hominis*, donde no resulta insólito encontrarse el tópico que sirve de base a la argumentación de Sedeño, como ocurre en el razonamiento del pesimista Aurelio, portavoz del epicureísmo, en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva, cuando habla de la opinión tan extendida entre los «autores excelentes» que ha leído: «nunca he visto cosa por do tuviese esperanza que pueda venir el hombre a algún estado donde no le fuera mejor no ser nacido»²⁶.

Tampoco podía faltar la utilización del mismo tópico en un diálogo anónimo posterior al de Pérez de Oliva, *El Crotalón*, cuyo sentido me parece mucho más negativo de lo que se ha aceptado hasta ahora. El tópico *optimum non nasci* aparece empleado al final del «canto» décimo, cuando el gallo refiere la muerte de un neonato, contradiciendo el lamento de Micilo: «¡O Miçilo, cuán engañado estás! De contraria opinión fueron los griegos, que fueron tenidos por los más sabios de aquellos tiempos, que dezían que era mucho mejor, o nunca naçer, o en naçiendo morir; yo no sé por qué te aplaze más el viuir, principalmente vna vida tan miserable como la que tienes tú»²⁷.

El tópico *optimum non nasci* del que nos habla Erasmo aparece no sólo en Plinio sino que se utiliza también en las argumentaciones sobre la dignidad del hombre. De hecho, también lo recoge Giannozzo Manetti, en su discurso: *De dignitate et excellentia hominis*, compuesto entre 1451 y 1452. El humanista florentino, después de citar también la *Naturalis Historia*, aduce la autoridad de Heródoto y recuerda brevemente la anécdota de Cleobis y Bitón que cita el historiador griego: «Hinc Herodoti historia quaedam de Cleobe et Bitone, duobus cuiusdam Argiae sacerdotis filiis, praedicabatur»²⁸. En segundo lugar, añade el caso de Trofonio y Agamedes, lo que nos hace pensar que Manetti sigue no directamente el texto de Heródoto sino la versión ciceroniana de las *Tusculanas*.

Desde una perspectiva cristiana, se reutiliza el tópico *optimum non nasci* que podemos remontar, por una parte, hasta la *Naturalis Historia* de Plinio y, por otra, al pasaje ciceroniano que llega hasta el *Coloquio de bienaventuranza*. Sin embargo, la visión que ofrece Sedeño sobre la muerte temprana y gloriosa no se compagina bien con la visión ascética, por ejemplo, de un fray Francisco de Ávila en *La vida y la muerte* o *Vergel de*

²⁶ PÉREZ DE OLIVA, F. *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*. Cerrón Puga, M^a L. (ed.). Madrid: Cátedra, 1995, p. 118. Este último diálogo, publicado póstumamente, resulta singular por la ambigüedad, con la que en la versión original se contraponen las respectivas argumentaciones de Aurelio y Antonio como ha indicado BARANDA, Consolación. «Marcas de la dignidad del hombre de Fernán Pérez de Oliva», *Criticón*, 81-82, 2001, pp. 271-300.

²⁷ VIAN, Ana. *Diálogo y forma narrativa en «El Crotalón»*. Estudio literario, edición y notas. Madrid: UCM, 1982, vol. 2 (canto X).

²⁸ GARIN, Eugenio. *Prosatori latini del Quattrocento*. Torino: Einaudi, 1977, IV, p. 438.

discretos (1508), el cual cristianiza el *optimum non nasci* al aplicarlo tan sólo a los pecadores condenados:

Menos mal fuera sin cuento
los tales no ser nacidos,
que tener ser con tormento,
no ser sin ser tan punidos;
para arder y ser ardidos,
sin el ardor fenecer,
menos mal fuera no ser,
que siempre ser afligidos (...).
Por dicho del Salvador
es de Judas diffinido,
que al traydor fuera mejor
que nunca fuera nacido²⁹.

En la tradición humanística, tanto Erasmo en su *Declamatio*, como Manetti y Pérez de Oliva en sus obras antes citadas, reflexionan sobre las ventajas de no nacer, pero lo hacen en el contexto más amplio de la *dignitas hominis*, lo que les sirve para cristianizar el significado de la muerte y para relativizar las ventajas de los bienes puramente mundanos desde una perspectiva ascética y trascendente. En cambio, Sedeño no cristianiza el sentido de su argumentación en el *Coloquio de bienaventuranza* y, además, tan sólo aduce *exempla* y *auctoritates* pertenecientes a la tradición filosófica pagana, que aparece puesta en boca de Solón. Tampoco hace referencia alguna a la inmortalidad del alma, lo que no sé si puede entenderse desde una perspectiva puramente arqueológica ya que, como es obvio, la identidad de los interlocutores condiciona el desarrollo argumentativo del coloquio, pues recordemos que tanto Crespo como Solón viven durante el periodo de la Grecia arcaica, más de quinientos años antes del nacimiento de Cristo³⁰.

En el *Coloquio de bienaventuranza*, Sedeño ha optado por mantener la presencia del sabio ateniense y del rey lidio porque representan dos concepciones opuestas sobre la felicidad humana. Si Crespo personifica el afán desmesurado por el poder y las riquezas, Solón encarna un ideal de sabiduría que se difunde, a través de la Edad Media, en los repertorios de apo-

²⁹ «*La vida y la muerte*» o «*Vergel de discretos*» (1508). Cátedra, Pedro M. (ed.). Madrid: FUE/Universidad Pontificia de Salamanca, 2000, pp. 182 y 214.

³⁰ También respetuoso con la cronología se muestra el anónimo autor del anónimo *Diálogo de Scipión y Sócrates*, aunque la elección de tan prestigiosos interlocutores responde de nuevo a la adecuación con el tema propuesto en la argumentación dialógica, como afirma VIAN, A. «El *Diálogo de Scipión y Sócrates*: Estudio y edición de un anónimo renacentista». En *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*. Sotelo Vázquez, A. (coord.). Barcelona: Universidad de Barcelona, 1989, p. 753: «El autor introduce personajes del pasado que se hacen portadores de ideas y anhelos contemporáneos». No son frecuentes los diálogos españoles del siglo XVI cuyos interlocutores son personajes de la Antigüedad, además del anónimo *Diálogo de Scipión y Sócrates*, podríamos citar la *Disputatio* (1517) de Alonso de Herrera.

tegmas y dichos de personajes famosos de la Antigüedad. En las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (s. III), Diógenes Laercio recuerda la entrevista con Creso y menciona sólo las preguntas del rey lidio con las preferencias del sabio: Telo el ateniense en primer lugar, Cleobis y Bitón en el segundo, sin entrar en más detalles, aunque la sentencia de Solón sí aparece en la reelaboración del repertorio de Diógenes Laercio atribuida a Walter Burley (c. 1275-1346): *De vita et moribus philosophorum*, en la que Solón, «uno de los siete sabios de Grecia», afirma: «No llames a ninguno bienaventurado en tanto que biviere, porque la Fortuna puede ser muda antes del postrimer día de su vida»³¹.

En el repertorio de Valerio Máximo (VII, 2, ext. 2), también se recuerda la sentencia atribuida al sabio ateniense: «Pensaba que a nadie se le puede llamar feliz mientras vive, porque todos estamos sujetos a los caprichos de fortuna hasta el último día. Es, por consiguiente, la pira mortuoria la que consagra para siempre jamás la felicidad humana»³². En la adaptación de la entrevista que lleva a cabo Mejía en su *Silva*, subraya especialmente la importancia del apotegma de Solón: «aquel mote y dicho, que es el que más se canta y publica entre los otros de los suyos, que es: ‘El fin de la vida deven todos esperar’»; y, después de citar en su apoyo dos pasajes bíblicos: uno del *Eclesiástico* 11:30 («Antes de su muerte no alabes a hombre ninguno») y otro de Plinio, recuerda también el siguiente de Ovidio al inicio de libro III de las *Metamorfosis*: «El postrero día se ha de mirar en el hombre; y no se puede llamar bienaventurado hasta ver cómo acaba»³³. Influido por la *Silva*, Juan de Mal Lara recuerda el mismo pasaje bíblico, en la *Philosophía vulgar* (1568): «Y assí dize Salomón, que no devemos alabar al hombre sino después de muerto», para luego añadir el «consiglio»

³¹ *Vidas y costumbres de los viejos filósofos. La traducción castellana cuatrocentista del «De vita et moribus philosophorum», atribuido a Walter Burley*. Crosas, Francisco (ed.). Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2002, p. 25. Esta idea, que sí deriva de la versión inventada por Heródoto, la utiliza Sedeño para hacer una apología de la muerte temprana y gloriosa: «porque nombre de bienaventurado es imposible alcanzarle en esta vida» (pp. 106-107). Sobre ella gira el argumento de *El villano en su rincón*, véase DIXON, Víctor. «Beatus... nemo: El villano en su rincón, las ‘polianteas’ y la literatura de emblemas». *Cuadernos de Filología*, 1981, 3, pp. 290-291.

³² Recuerda también VALERIO MÁXIMO el caso de Cleobis y Bitón (V, 4, ext. 4). Por su parte, PETRARCA adopta el *dictum* de Solón en varias de sus obras (LONGHI, S.: «Solone, Creso e la vita felice». En *I «Triumph» di Petrarca*. Berra, C. (ed.). Bolonia, 1999, pp. 153-73), por ejemplo: «e Solon che diede a Creso/ il buon consiglio di guardare al fine,/ da molti udito ma da pochi inteso». (*Triumphus Fame* IIa 22-24).

³³ *Silva*, vol. II, pp. 393-4. El original latino de OVIDIO se refiere al nacimiento de Tebas: «...sed scilicet ultima semper/ expectanda dies hominis, dicique beatus/ ante obitum nemo supremaque funera debet» (III, 135-137). En su edición bilingüe de las *Metamorfosis*. Madrid: CSIC, 1982, vol. I, p. 92, anota Antonio RUIZ DE ELVIRA: «Reproducción de un pensamiento famoso de Solón (en Herod. I, 32), repetido por Sófocles en las *Traquinias*, vv. 1-3, 945 ss., y por Eurípides en la *Andrómana*, v. 100 ss. Y en el *Hércules*, v. 865).

atribuido a Solón: *Finem vitae specta*: «ten cuenta con el fin de la vida», más el pasaje de Ovidio³⁴.

En el relato de Heródoto, sin embargo, el reconocimiento final del rey de los lidios no llega mediante la fuerza de los argumentos (*auctoritates* y *exempla* fundamentalmente), sino después de la derrota personal que sufre cuando el rey de los persas Ciro conquista su reino: «le vino a la memoria aquello de Solón (y entonces creyó que se lo había dicho por inspiración divina), que nadie de entre los vivientes es feliz» (I, 86). Tan sólo después de la triste experiencia que sufre Creso, viene el reconocimiento de la verdad filosófica, como recuerda Montaigne en uno de sus ensayos: «Conocen los niños el cuento del rey Creso a propósito de esto; el cual, habiendo sido hecho prisionero por Ciro y condenado a muerte, a punto de ser ejecutado, exclamó: ¡Ay Solón! ¡Solón! Llegado esto a oídos de Ciro quien preguntó lo que quería decir, contestóle que comprobaba entonces en sus propias carnes la advertencia que antaño hiciérale Solón»³⁵. A diferencia de Montaigne, o de Mejía cuando recuerda también el final de Creso en el capítulo mencionado de su *Silva* (IV, 10) a Sedeño no le preocupa la peripecia vital del rey lidio, ni su derrota a manos del rey de los persas. La argumentación del *Coloquio de bienaventuranza* se desarrolla más allá del contexto histórico en el que surge la entrevista y de la propia biografía de quienes la protagonizan.

INCREULIDAD Y ESCEPTICISMO: LA MISERIA DEL HOMBRE

Sedeño plantea en su coloquio el problema de la felicidad humana, a partir de la anécdota narrada por Heródoto, sin especular sobre cuestiones metafísicas en torno al dilema de si es mejor nacer o no haber nacido, ser

³⁴ *Philosophía vulgar* (X, 97). Bernal, M. (ed.). Madrid: Biblioteca Castro, 1996, p. 952. MAL LARA ofrece la siguiente traducción del pasaje ovidiano: «Antes que alguno muera no conviene/ que sea dicho bienaventurado,/ y assí hemos de esperar el postrer día». El «consiglio» de Solón se puede leer también en los *Adagia* de ERASMO, quien además de citar a Juvenal, Ovidio y los trágicos griegos (Sófocles y Eurípides), recuerda la versión de Heródoto: «Exstat apud Herodotum historia longe notissima, quemadmodum Solon Croeso responderit, nemini competere nomem beati, nisi qui feliciter vitae cursum peregrisset» (*Adagia* I, 3, 37. En *Opera Omnia*, vol. II, p. 126); comp. LONGHI, S. (art. cit., pp. 171-2).

³⁵ *Ensayos*. Picazo, M^a Dolores; Montojo, Almudena (trad). Madrid: Cátedra, 1985, vol. I, p. 120. En un trabajo anterior, he estudiado las implicaciones del pasaje de Montaigne desde el punto de vista de la caracterización genérica: «Estudios sobre el género literario: diálogo, apotegma y ensayo». En: San José Lera, J. (dir.). *La fractura historiográfica: Las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el tercer milenio*. Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas/Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2008, pp. 621-628, al comparar la diferente utilización que de la anécdota narrada por Heródoto hacen Sedeño en su coloquio, Montaigne en su ensayo citado y V. Máximo y otros autores en la tradición apotegmática.

o no haber sido. Este tipo de implicaciones filosóficas están ausentes del *Coloquio de bienaventuranza* y, sin embargo, como señala Domingo Ynduráin: «Es asunto muy interesante que, en literatura, se encuentra por todas partes»³⁶. Tampoco se preocupa Sedeño por adaptar a la mentalidad cristiana el ideal de sabiduría que propone Solón cuando exalta la muerte temprana y gloriosa, mientras que los demás escritores (Mejía, Mal Lara, Guevara, Villalón, Erasmo, Manetti, etc.) sí cristianizan el pensamiento puesto en boca del filósofo ateniense.

Frente al paganismo del *Coloquio de bienaventuranza*, conciliar la sabiduría de la Antigüedad grecolatina con los dogmas de la fe revelada era frecuente y casi obligado en la época de Sedeño, como afirma Pero Díaz de Toledo en su *Diálogo e razonamiento* (post. 1458): «introduziré algunas persuasiones e razones filosóficas que no discrepen de la verdat de nuestra sancta fe católica»; desde esta perspectiva, concluye que no es posible encontrar en esta vida la «bienaventurança verdadera» y cristianiza de inmediato el mensaje con el apoyo de las Sagradas Escrituras: «Pues concluirse á que la bienaventurança verdadera non se alcança en aquesta vida, e que consiste en conoscer a Dios, que asý lo dixo Sant Jhoan, que la vida eterna era conoscer a Dios verdadero»³⁷.

El pesimismo cristiano se refiere tan sólo a la existencia mundana durante la vida del hombre en la tierra, que es transitoria y perecedera en efecto, porque sus bienes son temporales y efímeros. En cambio, Solón presenta la muerte temprana no como vía rápida de acceso a la contemplación divina o a la vida eterna, de acuerdo con la visión cristiana ortodoxa, sino que exalta la muerte gloriosa como un fin en sí mismo³⁸. Sedeño también conserva el paganismo de los *exempla* originales, cuando alude a los «dioses» que conceden la muerte temprana, o bien cuando justifica la preferencia por el ateniense Telo: «con la gloriosa fama de su muerte» (p. 104)³⁹.

³⁶ «*La vida es sueño*. doctrina y mito» (1985). reed. En *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*. Madrid: Cátedra, 2006, p. 130n. Luego añade: «Pero no es sólo un motivo literario, ya que tiene importantes implicaciones filosóficas y teológicas, como las que oponen a Santo Tomás y Guillaume d'Auvergne», que tan sólo de manera colateral se relaciona con la tradición grecolatina del *optimum non nasci*.

³⁷ Cito el diálogo de DÍAZ DE TOLEDO por la versión incluida en los *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*. Paz, A. y Melia (ed.). Madrid: SBE, 1896, pp. 281 y 308, en espera de su necesaria edición crítica, GÓMEZ-SIERRA Esther: «Sobre la construcción de la *humanitas*: el Marqués de Santillana, personaje literario». En *Letras humanas y conflictos del saber*, pp. 97-105.

³⁸ Se relaciona la exaltación de la gloria con la idea de la fama tal y como aparece en el pasaje del original de Heródoto, de quien comenta MALKIEL, M.R. Lida de. «Nadie más lleno del espíritu de gloria individualista». *La idea de la Fama en la Edad Media castellana*. México: FCE, 1952, p. 17

³⁹ No hay más referencias a la vida eterna o a la contemplación de la divinidad, sino tan sólo consideraciones sobre la *miseria humanae vitae*. En cierto modo, podemos parangonar la actitud de Sedeño al caracterizar a Solón con la del Marqués de Santillana, cuando introduce

Las posibles implicaciones sobre el paganismo del coloquio tienen que ver con los modelos literarios que adapta Sedeño, al mismo tiempo que se relaciona con aquel «doble valor» que Alberto Blecua percibe en el *revival* renacentista de la tradición apotegmática: el valor ejemplar y ético del apotegma y, por otra parte, el «valor de texto erudito» característico de la cultura humanística del primer Renacimiento⁴⁰. En 1536 estamos todavía al comienzo de una moda que no hará más que extenderse en la literatura renacentista, aunque suele tratarse de una erudición perfectamente asimilada a la mentalidad cristiana. Hemos visto que el recuerdo de la entrevista entre Creso y Solón aparece en otras obras escritas por las mismas fechas que el coloquio de Sedeño, como *El Scholástico* de Villalón, el *Relox* de Guevara y la *Silva* de Mexía, en las que se manifiesta un creciente interés por la Antigüedad, aunque Sedeño se mantiene más fiel al espíritu de sus modelos clásicos.

El paganismo del *Coloquio de bienaventuranza* contrasta con la utilización que del mismo episodio hace Mejía en su *Silva*. El sevillano elimina por completo la exaltación de la muerte temprana, que era el motivo principal de la entrevista entre Creso y Solón, además de cristianizar el sentido del pensamiento que desarrolla el sabio ateniense, apelando incluso al *Eclesiástico*. A partir de Mejía, el también sevillano Mal Lara lamenta que Solón no hubiera podido conocer el refrán: *Aquel es rico, que está a bien con Dios*: «Si esto supiera Solón, quando Creso le mostró sus innumerables riquezas (como dize Heródoto en el 1 lib.)»; tergiversando de nuevo el original cuando explica que Solón tenía por «más bienaventurado» al ateniense: «porque Telo tenía hijos honrados y buenos en una república bien gobernada», sin mencionar la verdadera razón⁴¹.

Aunque Sedeño mantiene el espíritu pagano del original griego, no hay razones suficientes para concluir que el sentido de su adaptación responda a un posible ateísmo. En la crítica especializada sobre el problema de la incredulidad que se desarrolla a partir del estudio de Lucien Febvre, es una cuestión aún por decidir en qué sentido se puede hablar de ateísmo durante el Renacimiento. En el caso de Sedeño, conocemos perfectamente la tradición humanística, en absoluto heterodoxa o prohibida, de donde

al filósofo Bías defendiendo el suicidio: «Como uno de los ‘siete sabios’ de Grecia, Bías puede expresar con toda espontaneidad sentimientos incompatibles con el cristianismo», como dice GREEN, O. H. *España y la tradición occidental*. Madrid: Gredos, 1969, vol. II, p. 338; cfr. BLÜHER, Karl A. *Séneca en España*. Madrid: Gredos, 1983, pp. 199-204.

⁴⁰ BLECUA, A. «La literatura apotegmática en España» (1979). En TUBAU, X. (ed.). *Signos viejos y nuevos. Estudios sobre historia literaria*. Barcelona: Crítica, 2006, pp. 273-94.

⁴¹ *Philosophía vulgar*, pp. 187 y 599. También en el caso de Cleobis y Bitón, a quienes MAL LARA menciona como ejemplos de piedad filial (*ibid.* pp. 650-1), oculta de nuevo que el motivo de su felicidad, según Solón, es la muerte temprana y gloriosa.

proviene el *Coloquio de bienaventuranza* que, por otra parte, tampoco tuvo problemas con la Inquisición⁴².

A una tradición diferente pertenecen otros autores como Sexto Empírico quien, en sus *Hipótiposis pirrónicas*, aduce varios textos (incluida la entrevista narrada por Heródoto) para argumentar a favor del escepticismo: «Sabemos también lo que sobre Cleobis y Bitón cuenta Heródoto en su narración acerca de la sacerdotisa argiva; y se dice asimismo que ciertos tracios se reúnen en torno al recién nacido y entonan trenos»; Sexto Empírico interpreta que debemos suspender nuestro juicio en torno a las creencias más aceptadas sobre el valor de la vida y la muerte: «no puede considerarse que sea la muerte algo por naturaleza terrible, ni la vida algo naturalmente bueno. Nada, pues, de lo mencionado es por naturaleza una cosa ni otra, sino que todo es por convención y de modo relativo»⁴³.

No tiene nada que ver la interpretación que hace Sexto Empírico del pasaje de Heródoto con la lectura que propone Sedeño, más relacionada con la tradición retórica y apotegmática de tipo sapiencial. Las máximas a las que recurre la argumentación del *Coloquio de bienaventuranza* se encuentran desde las obras de Valerio Máximo y Diógenes Laercio hasta los *Adagia* de Erasmo. Sendos adagios llevan por título precisamente: *Finem vitae spectata* y *Optimum non nasci*, si bien este último fue expurgado de la

⁴² Al estudiar la religiosidad de Rabelais, nos advierte con mucha razón FEBVRE sobre el riesgo que corremos al proyectar nuestra visión del ateísmo en los textos renacentistas: «la misma proposición expresada por un hombre de 1538 y por uno de 1938, no puede sonarnos del mismo modo». *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*. Madrid: Akal, 1993, p. 141. Además, subraya la admiración que sienten los humanistas y los hombres del Renacimiento por la cultura clásica, al margen en ocasiones de la contradicción que existe entre la filosofía grecolatina y la fe cristiana. Véase BUCKLEY, Michael. *At the Origins of Modern Atheism*. Ann Arbor-Michigan: Yale University Press/ New Haven and London, 1987, p. 47, quien sitúa el origen del ateísmo en la relectura de los clásicos: «So atheism in the sixteenth and seventeenth centuries is treated as if it were a philosophic issue, rather than a religious one (...). Atheism is taken as if it were simply a matter of retrieving the philosophical position of the past, rather than a profound and current rejection of the meaning and reality of Jesus Christ». Para una visión diferente del tema, aplicada al ámbito hispánico. CARO BAROJA, Julio: «Sobre el ateísmo en España». *De la superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas)*. Madrid: Taurus, 1974, pp. 229-88; VEGA, María José. «La biblioteca del ateo en el «Quinientos»». En *Letras humanas y conflictos del saber*, pp. 261-301, este último trabajo nos exime de la necesidad de abordar el tema con más extensión.

⁴³ *Hipótiposis pirrónicas* (III, 231-232). Madrid: Akal, 1996, pp. 312-3. Comp. CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: SARPE, 1985, pp. 147-8: «Sexto Empírico, metido en su tarea de hacer que suspendamos el juicio en todo, recogió los textos más famosos en que la vida se presenta no como un bien, sino como un mal: Eurípides, Theognis, Herodoto cuando habla de Cleobis y Biton y también los tracios, rama de los tracios que lloraban al nacer un niño y enumeraban todas las miserias que necesariamente le habían de acompañar en vida».

colección erasmiana con posterioridad a la publicación del *Coloquio de bienaventuranza*.

Además de hundir sus raíces en la mentalidad de la Grecia arcaica, el coloquio de Sedeño se inscribe (para contradecirla) en la tradición humanística que gira en torno a la consideración sobre la *miseria hominis*, rebatida en general desde Manetti y Erasmo a Pérez de Oliva⁴⁴. A diferencia de lo que es habitual en este tipo de argumentaciones, Sedeño no cristianiza durante el primer tercio del siglo XVI el razonamiento que enfrenta a los dos interlocutores de su coloquio, ya que lo expone sin adaptarlo en sentido religioso y cristiano. Tampoco condena el pesimismo que se esconde tras nuestro tópico, propio, al decir de José de Valdivieso, de «algunos locos griegos»⁴⁵. En la tradición humanística, el pensamiento derivado del *Optimum non nasci* no aparece expuesto con aquella radicalidad con que podemos leerlo en el *Coloquio de bienaventuranza*. El mismo Erasmo parece burlarse por boca de Glycion, en el *Senile colloquium* (1528), del adagio atribuido al cínico Crates y a otros pesimistas quienes tan sólo ven lo dañoso o malo de las cosas⁴⁶.

Después de haber examinado con detenimiento la tradición humanística de *miseria hominis* que subyace en el coloquio, podemos percibir la originalidad de Sedeño como resultado de su lectura admirativa de los clásicos grecolatinos. Hablando de la utilidad que encuentran en los antiguos paganos algunos humanistas, nos advierte Domingo Ynduráin: «No se trata tanto de que estos hombres nieguen o no nieguen explícitamente la religión cristiana; ni siquiera, de que crean o no crean en ella en el fondo de sus conciencias, sino de que rompan con la dependencia que hace a las letras paganas esclavas del cristianismo»⁴⁷. Esta misma perspectiva secular o laica se percibe en el *Coloquio de bienaventuranza*, a diferencia de las cautelas usuales entre los humanistas quienes, a pesar de su «dedicación absoluta no ya a los temas, sino incluso a las formas del mundo pagano», son

⁴⁴ VEGA, María José. «Erasmo y la dignidad del hombre» (art. cit., p. 224): «De Petrarca a Erasmo, no es quizá la dignidad del hombre el nuevo discurso del Renacimiento, sino el viejo discurso de la teología: lo radicalmente novedoso es esa miseria impía, que descrea de la divinidad, que duda de la omnipotencia de Dios o que, desde la contemplación cotidiana de la imperfección del mundo, desconfía de su sabiduría y de su providencia».

⁴⁵ En el canto III de su *Vida del patriarca San Joseph*, alude VALDIVIESO a la costumbre que tenían de celebrar con llantos el nacimiento (véase el pasaje citado de Sexto Empírico y el comentario de J. Caro Baroja), además de reprobar el siguiente razonamiento: «Que es mejor no nacer que haber nacido, / o que luego en naciendo el hombre muera, / y que junto al nacer el morir fuera», citado por A. PORQUERAS MAYO: «Nuevas aportaciones», p. 67.

⁴⁶ ERASMO. «Quidam omni ex re decerpunt, si quid est incommodi, qualis videtur Crates ille, cuius titulo fertur epigramma vitae mala colligens. Nimirum his placet illud: Amsterdam: *Optimum non nasci*». Halkin, L.E.; F. Bierlaire; R. Hoven (ed.). *Colloquia*. North Holland Publishing Co., 1972, p. 379.

⁴⁷ *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 209.

muy conscientes que «desde el punto de vista religioso: no eran tiempos que transigieran con errores en asuntos de fe so capa de literatura»⁴⁸.

Sedeño recrea el razonamiento de Solón sobre la bienaventuranza sin apelar desde una perspectiva religiosa al misterio de la salvación ni a otras creencias propias de la fe cristiana. La victoria dialéctica del sabio ateniense representa el triunfo del pesimismo pagano: *Optimum non nasci*, al mismo tiempo que la exaltación de la gloria mundana. La proposición de que tan sólo la fama gloriosa justifica el sentido de nuestra existencia después de la muerte, aun siendo contraria a la humildad cristiana, resulta muy atractiva en términos literarios y retóricos.

En resumen, sobresale la singularidad del punto de vista que introduce Sedeño sobre la felicidad humana dentro de la tradición humanística, al margen de las interpretaciones que podamos hacer sobre el propósito final que le lleva a escribir el *Coloquio de bienaventuranza*. El razonamiento que pone en boca del Solón va mucho más lejos que el de Heródoto, en cuanto Sedeño añade al motivo de la fugacidad de la vida feliz: *Finem vitae spectat*, no sólo la apología del morir temprano y glorioso, sino la consideración de que lo mejor es no nacer: *Optimum non nasci*. En ninguna de las numerosas obras que adaptan o imitan el mismo tópico, encontramos expuestos sin la correspondiente condena y reprobación los argumentos derivados del pasaje de Heródoto que, a pesar de todo, había alcanzado una considerable difusión en la literatura castellana del Renacimiento.

Fecha de recepción: 23 de febrero de 2009

Fecha de aceptación 14 de octubre de 2009

⁴⁸ RICO, Francisco. *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Alianza: 1993, p. 141, quien añade a este mismo propósito consideraciones que nos vienen como anillo al dedo: «la solución más sensata y de mayor alcance fue hacer un tanto oídos sordos a los elementos peligrosos de los textos antiguos, como quien los deja, estratégicamente, para otro momento, y, en cambio, subrayarles los contenidos positivos» (p. 142); «el prurito ‘profesional’ del humanista lo llevaba a abultar las coincidencias con la moral de los clásicos, a costa de atenuar, tergiversar o esconder las diferencias más ostensibles o, en ciertos casos, más superficialmente religiosas» (p. 144); «con los cambiantes rostros del retórico, Erasmo, como Petrarca, como tantos otros, sacrificó demasiadas veces el rigor a la concordia, plegando la interpretación de los textos clásicos a la conveniencia de defenderlos como ética y aun teología» (p. 152).